

从“无住”到“圆融”： 论天台性具哲学对般若思想的误读

吴学国 周会民

[摘要] 般若学是天台宗的重要思想资源，但是其毕竟空的思想与华夏民族的思维特点存在很大距离，这使得处在华夏文化语境下的天台宗不自觉地对其产生了理解上的偏差。作为天台理论基石的“三谛圆融”“一念三千”和“性具善恶”思想，就是由于天台宗在华夏本土传统和如来藏佛学影响下对般若学的“二谛不二”“诸法平等”和“生佛平等”等观念的逐渐误读而形成的。通过这种误读，天台宗最终把般若学的诸法皆空、无得无住转化成一切具足、当体圆融，从而使印度般若学原有的绝对超越精神被极大改变。

[关键词] 天台宗 般若学 三谛圆融 [中图分类号] B946.1

关于般若学与天台宗的关系，湛然《止观义例》说：“故知一家教门，远禀佛经，复与大士，宛如符契。况所用义旨，以《法华》为宗骨，以《智论》为指南，以《大经》为扶疏，以《大品》为观法。”（《大正藏》第46卷，第452页）另外智者大师还广引《中论》《维摩诘经》等。这都表明天台教门乃是以般若学会通《法华经》，而《法华经》所开观法亦大不同于般若，因此般若学乃是天台观法之重要思想资源。事实上，天台宗的基本理论体系就是通过其对般若思想的独特解读而形成。

不过，印度般若学的精神与华夏文化的特点迥然不同。盖华夏思维传统缺乏真正的精神超越和反思，执着于直接的现实，以顺应自然、逍遥自得、当下具足为生命之理想，以体用一元、本末无间、权实一体为存在之真理，故未构想出印、欧思想中那种此岸与彼岸、本体与现象、心与物的二分图景。（参见吴学国，2006年，第382-385页）印度般若学立足于毕竟空，它不仅认为实相是否定一切现实的空境，严判性相之分，而且空有双遣，因此打破了人们对任何现实偶像的依赖，体现了一种无住、无得的绝对超越精神。这种精神与以执着于直接现实为特征的华夏精神有很大出入。在佛教中国化过程中，一方面般若思想要在华夏文化语境中立足，就不得不经历巨大的精神蜕变。事实上，般若学的华化从东晋的六家七宗就已开始，而在唐末以后，纯粹意义上的般若学基本消失，取代它的是掺杂了大量本土元素的空观。（参见山口益，第84页）另一方面，中国佛学往往很难如实领会、接受印度般若学的绝对超越思维，而是自觉不自觉地根据本土传统对其进行意义转化：首先，较之般若毕竟空的实相论，中国佛学往往更容易接受晚期如来藏学作为万有之本体的真如概念，因而每依此理解般若的空性真如（参见松本史朗，第22页）；其次，中国佛学往往以本土自然思维的体用、本末、权实范畴会通这一本体，从而进一步把般若的理事关系转化为一种一元同体关系。这种转化最终使得般若学的性相分别、毕竟皆空被理事圆融、事事圆融替代。（参见吴学国，2015年，第53页）事实

上，凡与华夏传统关系较密切的诸宗学说（台、贤、禅等），都包含了对般若空思想的本土转化，而以天台开其端。

天台思想在其形成过程中，始终没有离开本土传统的影响。比如智者大师就是用中土形上学的体用、本末、权实等观念诠释般若学的性相、空有关系。天台独特的“性具善恶”思想也可能受到儒家“性三品”等说的影响。但同东晋的般若学一样，天台宗可能受道家 and 道教思想影响更多一些，如智顛就将道教的丹田说、炼气法等内容吸收到止观实践之中。与本土传统的这种密切关系自然会影响到天台宗对般若思想的理解。学界已注意到天台思想与其引为根据的般若学和《法华经》思想的差异。（参见吕澂，第1105、1144-1145页；安藤俊雄，第51-52页）本文试图通过概念史阐释的方法，阐明构成天台理论基石的“三谛圆融”“一念三千”和“性具善恶”思想，是通过天台宗在华夏本土传统和如来藏佛学影响下，对般若学的“二谛不二”“诸法平等”和“生佛不异”等观念逐渐误读而形成的；这种误读最终把般若思想的毕竟空的“无住”，转化为当下具足的“圆融”，使般若学原有的绝对否定或超越精神被消解。

一、从“二谛双遣”到“三谛圆融”

“三谛圆融”说是天台实相论的基础。根据天台之教，诸法实相分为相待而又统一的三个方面，即所谓空（真）、假（俗）、中（中道）三谛。空谛谓诸法自性本空，体不可得；假谛谓诸法虽空，但因缘假立，宛然而有；中谛谓诸法实相即真即俗、非真非俗，是二谛双照双亡的境界。天台的三谛说，一方面以为三谛皆是实相，且差别宛然地存在于法性理体中，另一方面强调三谛是相即圆融的，不仅诸法实相一一皆圆具三谛，而且三谛相摄相入，即一而三，三而一（见下文）。与三谛对应的三止三观构成天台止观法门的基础。天台的观法要求观一切法的当体当相都是三谛圆融，且应于一念心中圆修此三谛观，称为一心三观。在天台教法中，三谛与三观是一个统一整体。

湛然《止观义例》认为，一心三观为“本宗《缙络》”，其所用义旨乃秉诸《法华》《智论》《大经》《大品》，故与文殊大士的般若法门“宛如符契”。（《大正藏》第46卷，第452页）另外天台的三谛观也直接来自对龙树《中论》二谛说的独特解读，是天台宗以《大智度论》的“三智一心”融会《中论》“三是偈”的二谛中道思想，并结合般若系《仁王经》的“三谛”和《缙络经》的“三观”的提法而形成。因此三谛圆融观是以般若二谛说为理论依据的。

然而，般若的二谛中道思想立足于毕竟空，它与华夏精神的不同，使深受本土传统影响的天台宗对它的理解很难避免偏差。古来学者即已发现智者三谛说与《仁王》《缙络》两经思想不一致（参见张曼涛，第116页），而我们将表明三谛圆融观与《中论》的二谛中道思想也有根本不同。般若的二谛论本来是强调性相分别的，如《中论》云：“诸佛依二谛，为众生说法：一以世俗谛，二第一义谛。若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义”。（《大正藏》第30卷，第32页）其宗旨就是严判性相、空有、真俗的分别，以为依俗谛则诸法实有、依真谛则诸法皆空，又以为一切现存存在者（有无、真俗）都是虚幻，而存在的究竟真理是空有双亡的绝对超越境界。在这种意义上，二谛论乃是一种严格意义上的“存在论区分（*ontologische unterscheidung*）”（吴学国，2004年，第67页）。而“三是偈”乃把二谛与中道连接起来，其云（罗什译）：“众因缘生法，我说即是无，亦为是假名，亦是中道义”。（《大正藏》第30卷，第33页）二谛中道的宗旨在于双遣二边，其实是“空”的绝对化：“行者以有为患用空破有。心复贵空，着于空者则堕断灭。以是故，行是空以破有，亦不着空。离是二边以中道行”。（同上，第25卷，第396页）总之，般若学的二谛中道，绝不同于中土智慧的“两全”或“折中”，其基本宗旨是性相分别、二边双遣，归于无住无得。这与智者三谛

说的体用一元、三谛皆实、理事互具，显然有本质区别。笔者试图表明天台宗三谛圆融观念乃是来自对般若二谛中道思想的误读，并追溯这种误读是如何形成的。

一方面，学界早已发现天台宗对于龙树偈在文法上的误读。（参见安藤俊雄，第51-52页）此偈梵本原文是：“yah pratityasamutpadah sunyatam tam pracaksmah//sa prajnaptirupadaya pratipat saiva (sa + eva) madhyama.”（Inada, p. 148）直译应为：“从因缘生者，我们说其是空。此（“空”）亦是假名，故此是中道。”对照罗什译文，可见什译前二句大致没有问题，但后二句与原文有较大出入。盖依梵本，第三、四句的主语“此”（sa），都是指第二句的宾语“空”。故此偈是以空为假名，空亦复空，是为中道。什译青目释谓空亦复空，以假名说，离有无二边故名为中道，亦清楚表明第三、四句的主语都是“空”。（参见《大正藏》第30卷，第33页）依青目释，则原偈“从因缘生者”是俗谛，“我们说其是空”是真谛，然而空亦是假名，故亦是空，真俗俱泯，是为中道。另外很明显，无论依原偈还是青目释，“中道”都只是对二谛尤其是真谛或空的正确理解，而非别为一谛，故天台所谓“三谛”在这里并无根据。然而罗什的译文极易导致一种误读，因为译文将后二句的主语“此”省略，故后三句似乎成了并列关系而皆以“从因缘生者”为主语。事实上自什译一出，汉地佛学界大都是这样理解此偈，甚至连精研三论的吉藏大师亦不能免。（同上，第42卷，第7页）这种误读在天台宗那里也很明显。如智者说：“《中论》偈云：因缘所生法，我说即是空，此即诠真谛。亦名为假名，即诠俗谛也。亦是中道义，即诠中道第一义也。此偈即是申摩诃衍，诠三谛之理。”（同上，第46卷，第728页）智者以为“亦为是假名”“亦是中道义”都是说因缘生法的，故分别为俗谛（假谛）、中道谛，这完全不合龙树偈的本义。另外，他别立中谛，与假、空并列而成三谛，也曲解了龙树的原意（龙树偈其实只许二谛）。天台宗又在对三是偈的解读中，结合了对《大智度论》的三智一心、《仁王经》的一法三谛和《缙络经》的三观等义的独特理解，从而使这种文法误读得到进一步巩固。

另一方面，与文法的误读相关且影响更深远的是天台宗对二谛论的误读。笔者试图表明，后者是通过以下四个层面次第展开的：

首先，天台宗是把般若的真俗悉假、二谛皆空转化为真俗皆实、三谛俱有。有学者曾指出：“在嘉祥的三是偈，中是有无俱泯的中；在智顛的三谛偈，中是有无兼抱的中。”（安藤俊雄，第52页）此谓吉藏本乎中观，故以中道为二谛皆假、真俗双亡，而天台则持二谛皆实，故以中道为空有俱摄、真俗双存。这其实挑明了天台与般若思想的不同旨趣。智者谓二谛皆是法性，空、假、中同是实相，皆为真如理体的方面：“地持明二法性：一事法性，性差别故；二实法性，性真实故。即二谛之异名。既俱得称法性，何意不得俱称谛？”（《大正藏》第46卷，第24页）“一实谛即空即假即中、无异无二。”（同上，第33卷，第781页）这样天台的中道实相论的重心悄悄地从般若学的非有非空的“双非”，转移到即空即假即中的“三即”，从双重的否定转移到三重的肯定。智者以为藏教说实相，但有一即（空），别教但有二即（空、假），唯天台的圆教具三即。（参见同上）其云一一法皆当体当相圆具三谛，“遍历一切法无非不思议三谛”（《大正藏》第46卷，第55页）；三谛平等不离，但又差别宛然，构成一圆满的整体，“非三而三，三而不三”。（同上，第8-9页）相应地，天台的圆顿止观要求于一法同观三谛，即圆观一法同具空假中三种实相，三相各别而又统一到唯一实理之中。（参见同上，第33卷，第796页）通过这种独特解读，天台宗最终把般若“二谛皆空”的双重否定转化成了“三谛皆实”的三重肯定。天台的这种理解，离不开中土传统的自然思维语境。一方面它可能受到本土中庸智慧的“两全”或“折中”倾向的影响，另一方面也是天台宗努力以本土形上学的体用、本末、权实范畴会通大乘佛学的理事关系，导致理、事的差别被拉平的结果。这两方面最终

使得三谛皆成为实有。总之，天台宗的三谛圆融观把般若的“二谛皆空”转变成了“三谛皆实”，把般若对现实的绝对超越或否定转化成了全面肯定，因而是一种严重误读。

其次，在此基础上，天台宗还进一步把般若的真俗不二转化为理事的自体互具。所谓理事互具既是事具理，也是理具事。根据天台的实相论，中道实相是理，三谛是事。事具理，谓三谛中随举一谛即全摄实相之理体。理具事，谓实理之中具足自体权实三谛之法，不仅三谛自体，即一而论三，即三而论一，而且在同一理体中，三谛仍各守其自性差别，“非三而三，三而不三。非合非散，而合而散”。（《大正藏》第46卷，第8-9页）理体不是泯灭差别，而是容纳了三谛差别的统一体，所以它不是传统佛教或印度、西方哲学中那种与现象区别的实性、本体，勿宁说就是包括所有自然、经验存在的全体或总体。（参见安藤俊雄，第43页）天台的理事自体、理事互具思想在般若学中的唯一根据是后者的真俗平等、理事不二观念。盖大乘所谓性相、真俗、理事等，意义基本相同。但般若讲真俗不二，立足于性相分别和二谛皆空。天台的理事互具思想显然与之有本质冲突，因而是一种误读。这种误读的第一步在于将法性、理体实在化。东晋的般若家就经常将法性误会成事物的一种实在的本体，天台宗亦不免于此。华夏的精神语境使天台宗很难如实接受般若的毕竟空概念而更易于接受当时流行的《胜鬘经》等的作为现存实体的如来藏法身概念，如《大乘止观法门》便沿袭《胜鬘经》的不空如来藏概念（参见《大正藏》第46卷，第646页），智者亦喻如来藏为现存在此而被隐覆的金宝。（同上，第33卷，第787页）其次，天台宗又接受《大般涅槃经》开示的法性如来藏说：“实相即如来藏”。（同上，第46卷，第139页）这两点导致天台宗把法性或实相当成一种法尔本有的现存实体或本体：“如来藏者，乃名为妙有、有真实法。如此妙有，为一切法而作依持，从是妙有出生诸法。”（同上，第33卷，第787页）于是印度般若学一切皆空、绝对无住无得的实相，被偷换成作为诸法之现存根据、本体的“真善妙色”“宝所”；妙“有”取代了真“空”，无住变成了有住。在此基础上，天台宗乃以本土形上学的体用、本末、权实范畴，会通般若的真俗平等、理事不二。如智者说：“即用而论体，动出是不动出。即体而论用，即不动出是动出。体用不二而二耳。”（同上，第742页）中道实理是体是本是实，三谛是用是权是末。但中土所谓权与实、体与用、本与末其实都是一种一元的同质、自体、同源关系，而天台宗正是以此会通真俗、理事的不二。约体用说，三谛既同乘一理体，又各显其德用；约权实、本末说，三谛与中道实相也是自体一元的。（参见安藤俊雄，第30页）于是般若的真俗不二被转化成理事的自体互具。这种理事互具思想把性相、理事的分别抹平，其实是将般若本有的绝对超越精神完全抵消了。天台宗甚至把如来藏、实相与诸法的关系说成是像水与冰、竹与火那样的相互转化、包含的关系（参见《大正藏》第33卷，第743-744页），使实相成为完全与自然实在同质、同类的概念。

第三，在上述基础上，天台思想还进一步把般若的二谛不二转化成三谛互摄、互即。从天台宗的绝对开会立场，随举一谛皆是同一实相理体的表现，故三谛既为差别，又是自体，空是即假即中，假、中亦尔：“一谛即三谛，三谛即一谛”。（《大正藏》第34卷，第886页）智顓以为二乘著空，方等出假，《维摩》论中，皆是三谛隔历、未能融通；唯圆教开示三谛自体、互融互具，故圆通无碍。三谛皆法尔本有，无次第、无前后、非纵非横、相即相摄，“三谛圆融，一三三一”。（同上，第33卷，第705页）三谛既相互性具，则无胜劣差别。三谛互即的说法在般若学中的唯一根据是二谛不二思想。但般若此义立足于二谛皆空和性相分别，天台则是在三谛皆实基础上把不二理解成三法的自体互具。这种理解进一步消解了般若的性相分别，是一种严重误读。

最后，天台宗在对般若二谛论的上述改造基础上，还提出于一心圆观三谛的观法，即所谓“一心三观”。（同上，第46卷，第25页）一心三观又称为圆顿三观，即不经次第，于一心刹那具观三

谛，三观俱在一心，“不前不后，非一非异”（《大正藏》第46卷，第131页），同时观三谛于一心交融不分、互即互入。相对于一境三谛，一心三观把理论重心转移到“心”上来，故脱离般若立场更远了。一心首先是能观的主体。天台要求以一念心观一境三谛之理：“知假非假，即是入真；知空非空，即是入俗；照中道，见二谛，即一心三观之相也。”（《新编续藏经》第99卷，第84页）其次一心也是所观的对象，这就是观一念心圆具三谛，“观心即空，即假，即中者，圆妙观心也”。（《大正藏》第34卷，第4页）天台宗论心物关系很独特：一方面它不是严格意义上的唯心论，并未象《起信论》和当时的地论师把法性归结为真如心，而是以之作为一种自然实在论意义上的全体；另一方面它又认为法性必通过一念心开显，依此说一念心摄一切法，而一一法又皆具足三谛，故一念心起，即圆具三谛，所以一心也是三谛观的对象。一心三观之说在其以一心为能观和所观两方面都包含了对般若的独特理解。首先，就能观方面，一心三观包含了对《大智度论》的“三智一心”的独特解读，如智者说：“即空故名一切智，即假故名道种智，即中故一切种智。三智一心中得名大般若”。（同上，第33卷，第789页）不过《大智度论》以为唯佛能具足三智，其所谓三智的意义也与天台所说有所不同，且三智乃以一切智为基础，其所观的谛理都是毕竟空（参见同上，第25卷，第259页），而不是观三种谛理，所以一心三谛说在此论中并无真实的根据，纯是天台宗“以己意解经”的结果。更严重的是天台宗显然是在般若的一心三智、一心三相等提法基础上，把心当成了一种实有的主体（见下文）。其次，就所观方面，天台以一心为所观境，也离不开对般若学的误读。般若每有“心生诸法”之说，本谓心作为虚妄分别产生种种幻相，其宗旨是遮心之妄幻，而非表其为实法，天台乃据此误以为实有一心能生诸法（见下文）。这当然都是严重的误读。这种误读离不开当时流行的楞伽师、地论师等的唯心论影响。天台宗在此基础上确立的以“观心”为核心的实践，也不属于般若学的传统，而应亦是受楞伽师等的反思型实践影响的结果。

总之，般若毕竟空的思想与华夏文化精神的根本冲突，使处在华夏文化语境中的天台宗对般若二谛中道思想的理解很自然地产生了偏差。在传统的一元实在论思想影响下，天台宗逐渐把般若的二谛皆空、性相各别转化为三谛皆实、理事互具，把般若的二谛不二转化为三谛相即，最终确立了三谛圆融的思想。于是最终把般若的“无住”转变成“圆融”，消解了般若原有的绝对精神。

二、从“诸法平等”到“一念三千”

湛然指出一念三千理论才是天台“终究究竟极说”。（《大正藏》第46卷，第296页）“一念三千”也是天台的实相论，谓一念心本来具足三千诸法：“夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界。一界具三十种世间，百法界即具三千种世间。此三千在一念心。若无心而已，介尔有心即具三千。亦不言一心在前一切法在后，亦不言一切法在前一心在后。”（同上，第54页）三千法既各有差别且法尔本有、不待缘生，又互相依赖、互具互入，构成一圆融的整体。心与法皆归实相，同体而殊用，故一念与三千平等不二、互即互融。这些思想，无疑是以般若的诸法平等思想为依据的。我们试图表明，一念三千理论就是通过天台宗对般若学的诸法平等和性空缘起等思想的多重误读而逐渐形成的。

首先，天台宗从般若的诸法平等思想发展出“理具三千”观念，即以为实相、理体具足三千诸法。般若所谓诸法平等，既包括真俗、空有的平等（理事平等），也包括经验事法层面的平等（事事平等）。我们将表明，“理具三千”就是建立在对这种平等思想的误读基础上的。

构成天台宗理具三千思想的一个重要环节是其所谓“十如是”说，后者的成立乃与天台对理事平等的独特理解有关。上文表明天台宗通过这种理解得出了事理皆实、理具事相的思想，而它正是根

据这种思想解读《法华经·方便品》(罗什译)所谓诸法实相观,经云:“唯佛与佛乃能究尽诸法实相,所谓诸法如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等。”天台宗据此把诸法实相归结为“十如是”,以为事物的全部存在皆可归结为相、性等十个方面,故十如概括了诸法实相的全部内容,“法虽无量,数不出十”。(《大正藏》第34卷,第43页)其以为中道实相是理,十法是事,理与事是自体权实、相即不离的关系:一方面十法以实相为体,即是实相;另一方面理体是包含差别十法的整体,即是十法。因此“十如”说体现了天台对理事不二的独特理解。应当承认,这种理解与般若和《法华经》的本旨皆不一致。盖般若所谓真俗不二、平等,立足于二谛皆空。与此一致,《法华经》持平法门,谓诸法一味相即是空,性空故不二、平等。如《药草喻品》云:“唯有如来知此众生种相、体性、念何事、思何事、修何事、云何念、云何思、云何修、以何法念、以何法思、以何法修,以何法得何法……如来知是一相一味之法,所谓解脱相、离相、灭相、究竟涅槃常寂灭相,终归于空。”因此所谓“十如是”的经文,应当从般若性空平等的立场来理解。另外,此段经文其实只出现在什译《妙法莲华经》中,梵本及其它汉译本皆无,应是罗什的改译。罗什的改译其实是将《大智度论》说诸法实相的所谓七门(相、性、力等)、九事(体、法、力、因、缘等)与《方便品》的五事错综而成(参见吕澂,第1107页及以下),而《智论》所论七门、九事亦皆立足于性空平等。因此罗什的译文乃是立足于般若的性空平等,意谓唯了知一切法于相、性、力等十方面如是皆空故究竟平等,才是圆满地认识诸法实相。因此依什译的本意,十法皆是空幻,而非实相或实相的方面,实相是一味空相而不是十法。然而天台宗的解读显然与此有非常大的距离:(1)天台宗提出所谓“三转读法”(《大正藏》第33卷,第693页),即依次观十法即空、即假、即中,一一法皆圆具三谛之实理,故十如究竟皆等,同归实相,这是依事具理体明确以十法皆为实相。(2)天台以为诸法实相即摄此十法,十法又摄一切法,故理体具一切法,这是依理具事相立场以理体赅摄十如,故实相不是无差别的“一”,而是包含相性、体用、因缘等所有差别之全体。(参见安藤俊雄,第43页)总之,天台宗是依理事皆实、理具事相立场诠释《法华经》的实相观。但它的上述说法,既不是般若和《法华经》的思想,也不属于印度佛学正统,应当说是一种误读。(参见吕澂,第1105页)其真正的思想资源只可能是持体用、本末、权实的一元自体关系的中土自然思维传统,以及如来藏佛学以如来藏摄一切法的思想(见上文)。

天台宗理具三千思想的另一个重要环节是法界互具观念,后者来自对般若事事平等思想的独特发挥。十法界谓地狱、人、天以至佛等,天台宗用以指十种不同的存在境界,且认为十法界各各互具。这种法界互具观念,乃以般若事事平等思想为依据,如智者云十法界相性、权实、开合差别若干,其实究竟皆等(《大正藏》第34卷,第43页),但这里智者乃依理事互即把事事平等理解为十法界的互即互入,“一界一切界,一切界一界”(同上,第46卷,第55页),法界互具的观念即由此而来。法界互具与十如、三种世间结合,便构成理具三千的基本框架。法性、理体全具三千诸法,而一一法皆全具理体,故皆具足三千,所以三千法一一互即互入,构成一圆融的整体:“举一毛孔事,即摄一切事……谓以一切世间出世间事,即以彼世间出世间性为体故。是故世间出世间性体融相摄,故世间出世间事亦即圆融相摄无碍也。”(同上,第648页)一即一切,一切即一,平等一如。但般若乃是依一切法空故说诸法平等,“平等即是毕竟空无所得”(《大正藏》第25卷,第645页);《法华经》亦云应观一切法空如实相故究竟平等。(参见同上,第9卷,第37页)天台宗则依理事皆实和理事融通,把事事平等理解为诸法依同一理体互具互入,这就从根本上偏离了般若和《法华经》的毕竟空立场,使事事平等蜕变为自然实在论意义上事物同质互融关系,因而是一种严重误读。这种误读的思想资源,应当是中土的万有互通互具的自然思维传统和《华严经》的事事圆融思想(见下文)。

其次，天台宗还从般若的色、心平等引申出“心、法同体”，进而得出“一念三千”的结论，这也包含对般若原旨的误读。

只有在确信心、法同体的前提下，才能从理具三千过渡到一念三千。这种心法同体，必定是以般若的色、心平等观念为依据的。如智者说：“色心不二，不二而二，为化众生，假名说二耳。”（《大正藏》第46卷，第578页）天台宗既然把诸法平等理解为诸法的互具互融，故也依同样立场理解色心平等，使色与心成为同体互具的关系：“若色心相对，离色无心，离心无色……一一法皆具足法界诸法等。”（同上）一念心与三千法皆归于实相、即是实相，故相即相入，所以一念具足三千法：“一念心起，于十界中必属一界。若属一界，即具百界千法，于一念中悉皆备足。”（同上，第33卷，第696页）一切诸法皆融汇到实相理体，且摄于一念心中。三千诸法平等无差别，一念心与三千诸法亦平等无差别。然而般若说诸法平等，立场是空性论，“但见诸法空，空即是平等”（同上，第25卷，第751页），以为色、心等法皆空无相，故一味平等；但天台宗的立场则是实在论，以为心与法皆同秉实性，故同体互具，乃全失般若旨趣。

天台宗把事事平等理解为诸法的互具互入，这在印度正统的佛教中全无根据，其真正的思想资源，一是中土传统的五行全具于一物且相互转化、相摄相入以及道家万有相互包含和流通“道通为一”的观念，二是《华严经》的诸法如帝网上的众多宝珠交相辉映，微尘与世界互摄互入、一多相即的构想。（参见同上，第10卷，第285页）进一步说，《华严经》的此类思想也与印度佛教传统有本质冲突，可以肯定是来自外来影响。事实上，人类早期思想缺乏实体概念，故通常都将世界理解为一个万物相互融通的整体。比如印度奥义书中充斥的所谓“蜜汁说”“甘露说”“五火说”等，皆以宇宙为一切万有互通互摄、互具互融的整体（参见吴学国，2017年，第68、256-260、264-269页），这应当是《华严经》类似思想的最初源头（同上，第260页），而与上述中土观念属于同一思维阶段。自《华严经》传入中土，这类思想便自然与中土同类思想呼应并结合，成为中土佛教的重要资源。无论天台的法法互具，还是贤首的事事无碍，皆由此而来。然而这种思想只有对于朴素的自然思维才成立。在哲学思维的发展使人们对实体与表象、心与物进行严格区分之后，它就失去了意义。在这种情况下，试图重新使心与物等不同实体互具互融，就意味着消解人类已有的反思和超越思维，退回到持万物流通的朴素自然思维立场，而天台宗的法法互具思想就是如此。

最后，天台宗从般若学的“八不缘起”引申出“性具”缘起。所谓“性具”缘起其实包含两个方面，即法尔本具和托缘而起，两方面都涉及心与法的关系。我们将表明这两方面都包含了对般若思想的误读。

第一，就理体层面，天台以为一心与三千皆法尔本有，不生不灭，故实无所谓缘起，介尔有心即具三千，既非心生诸法，也非心含容诸法：“若从一心生一切法者，此则是纵。若心一时含一切法者，此即是横。纵亦不可横亦不可。只心是一切法，一切法是心故，非纵非横、非一非异。”（《大正藏》第46卷，第54页）智者在这里引《中论》“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生”一偈，以批驳地论师的真心生万法和摄论师的妄心生万法说，成立诸法不生不灭的因缘观，表明他的说法是依据般若学的性空缘起观。后者的典型表述是《中论·观因缘品》所谓“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出”的“八不”因缘，其宗旨是生灭等相皆毕竟空故，非生灭非不生灭，故为中道。智者则把“不生亦不灭”解释为三千法皆法性本具、无生无灭：“一切法不出善恶，皆性本具，非适今有。”（同上，第34卷，第905页）在这里，一方面是一念心中万法森然齐备、法尔本具，另一方面是一一法皆具足法性、勿须依持、不待缘起（参见潘桂明，第65页），从这两方面都不存在诸法的生成。可以看出，天台宗在这里实际上是依理事互具，把般若学“如幻”

的不生不灭，偷偷转化成了“如实”的不生不灭。这无疑是对般若中道缘起说的严重误读。

第二，在事相层面，天台宗亦说一念无明心使诸法得以现起。若妄心不起，则三千差别归于一如理体，若心起时，乃由此理体出三千差别，此即所谓“一心因缘生法”。如智者云：“无明法法性，生一切法，如眠法法心，则有一切梦事。心与缘合，则三种世间、三千相性皆从心起。”（《大正藏》第46卷，第55页）无明即凡夫一念心，法性即心所缘的诸法自体，所以这其实是说心境相合而使诸法得以开显。这种缘起观的特点在于：第一，诸法自体皆法尔本有、当下具足，而一念心使之现起。智者云：“游心法界者，观根尘相对，一念心起，于十界中必属一界，若属一界即具百界千法，于一念中悉皆备足”。（同上，第33卷，第696页）心、法皆是实有，不是心造三千法自体，而是一念心彰显三千。此说更接近一种实在的认识论。第二，只一念心相有生灭，理体无生灭：“不生者法性也，生者无明也”。（同上，第46卷，第60页）诸法的自体、实相是法尔本有的绝对、大全，而其差别相乃为一念心所开显且必属于心，并依此开显而有生灭相。第三，无明的当体当相即是法性：“无明痴惑本是法性，以痴迷故，法性变作无明……此心但是法性。起是法性起，灭是法性灭”。（同上，第56页）实相是诸法差别相从中开显的本地、本所，二者是自体不异的。一方面，实相不是超越的本体，而就是赅摄差别之法的经验全体；另一方面，诸法的开显仍不离本所，诸法仍纳于实相之中，故三千与理体往还相即：“只动出即不动出，即不动出是动出”。（《大正藏》第33卷，第742页）一念心全具一切法的自体，但由于众生作业的不同，造成一心开显有异，使三千诸法有隐有显，呈现为差别不齐的果报。天台宗认为这种“一心因缘生法”的缘起超越次第因缘生法，为不可思议因缘。（参见同上，第46卷，第84页）这种因缘观应当追溯到般若“心生万法”的说法，如《大智度论》曾说“诸法如芭蕉，一切从心生。若知法无实，是心亦复空”（《大正藏》第25卷，第118页），“三界所有，皆心所作。何以故？随心所念，悉皆得见”（同上，第276页）等等。不过般若这类说法皆立足于“诸法皆空”，乃是以诸法唯凡夫心虚妄分别而生，明其空幻不实，但遮不表。而天台上述说法则立足于“色心俱实”，以为心生万法是指本来实有之法通过一念心而显现或被了知。这种缘起观一是把般若的空论转化为实有论，二是把般若的虚妄分别转化为一种实在的认识活动，这两方面都是对般若学的严重误读。

总之，一念三千的实相论乃是天台宗在中土传统的自然思维和如来藏佛学影响下，通过对般若的诸法平等和性空缘起思想的系统误读而形成。首先，天台宗是依理事的自体互具而从《法华经》读出理体具足十相差别的思想，从而消解了般若的性相分别。其次，它又在中土传统和《华严经》的相关思想影响下把般若的诸法平等理解为诸法的自体互入，形成法界互具的观念，并将色、心平等理解成心、法互具，从而确立一念三千的实相论，这完全偏离了般若“诸法平等”的毕竟空立场。最后，天台宗还依理事互具把般若的“八不缘起”理解成诸法自体法尔本有、不待缘生，而只在开显意义上说心因缘生法，这也完全丧失了般若缘起论的“性空”宗旨。通过这种系统的误读，般若的“无住”最终被自然实在论意义上的“圆融”所代替，以致其原有的绝对超越精神丧失无余了。

三、从“生佛不异”到“性具善恶”

宋代知礼说：“只一具字，弥显今宗。以性具善，诸师亦知；具恶缘了，他皆莫测。”（《大正藏》第34卷，第905页）天台的“性具善恶”思想，以为诸法皆具足实相、互即互入、一多相容，故众生一念心全具一切诸法，善恶、非善非恶之法均为一心本有，且互融相即：“一心即三心。以此三心历一切心、历一切法，何心何法而不一三”。（同上，第33卷，第778-779页）众生迷悟不别，烦恼即菩提，生死即涅槃，所以“心佛众生，三无差别”，一阐提性具全善，佛性具全恶。这种理论与印度大乘佛学有明显冲突，表现出强烈的“异端”色彩。

天台的性具善恶思想，一方面是其实相论的必然结论。天台的实相论认为——诸法皆性具三千，而此——诸法皆具足于一念心中，故众生一念心全具染净、善恶之法，佛与众生心性无别。另一方面，它又以般若的“生佛平等”、《大般涅槃经》的“生死即涅槃”和《胜鬘经》等的如来藏性具染净观念为主要思想资源。我们将表明它也是通过天台宗对般若学的逐渐误读形成的。

天台性具善恶说在般若学中的根据是《中论》和《维摩诘经》等的烦恼即菩提、生死即涅槃及众生与佛平等的思想。如《中论》云：“涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别。涅槃之实际，及与世际，如是二际者，无毫厘差别。”（《大正藏》第30卷，第36页）“如来所有性，即是世间性；如来无有性，世间亦无性。”（同上，第31页）《维摩诘经·入不二法门品》亦以菩萨见垢与净、世间与出世间、生死与涅槃、众生与佛皆空、无相为入不二法门。般若此类说法，皆立足于毕竟空，以为生死与涅槃、众生与佛同是空、无自性，故皆平等不二。以毕竟空故，众生相不可复灭，菩提、涅槃相不可复得。然而天台的上述说法，表明它的理解，乃是以为烦恼与菩提、生死与涅槃、众生界与佛界皆法尔实有、不生不灭，且互具互入，同归一味之理体，故平等不二。这是从其理事互具、事事互具立场理解生佛平等，完全丧失了般若毕竟空的原旨。天台性具善恶说的另一个直接资源是《大般涅槃经》的佛性论。经云：“佛性者，名第一义空，第一义空名为智慧。所言空者，不见空与不空……不得第一义空故不行中道，无中道故不见佛性。”（《大正藏》第12卷，第523页）这是以中道、空为佛性、如来藏，其宗旨与般若学一致（参见释印顺，2011年a，第234-236页），所以也应当追溯到般若思想。然而天台宗在《胜鬘经》等如来藏经典影响下，提出了如来藏性具染净之说。（参见《大正藏》第46卷，第646页）智顓则以此说会通般若的生佛不二思想。首先，他明确把如来藏、佛性当成绝对实有，且是在众生与佛同具此如来藏意义上理解生与佛、烦恼与涅槃的不二：“对无明称法性……如为不识冰人，指水是冰，指冰是水，但有名字，宁复有二物相即耶？”（《大正藏》第46卷，第82-83页）其次，智者又将这种如来藏概念与天台的法性本有、理事互具、事事互具思想结合，故以为生死与涅槃、烦恼与菩提等等，皆为法尔本有且互具互入：“观恶心非恶心，亦即恶而善，亦即非恶非善；观善心非善心，亦即善而恶，亦非善非恶。”（同上，第33卷，第778页）最后，众生与佛自性皆全具如来藏善、恶之法：“阐提断修善尽，但性善在；佛断修恶尽，但性恶在。”（同上，第34卷，第882页）佛与众生，本性不异，且佛性与众生性互具互摄，故同体不二。这样，天台宗最终把般若在毕竟空意义上的生死与涅槃、众生与佛的不二，转化为在实在意义上的同体互具，最终形成其独特的性具善恶思想。这种解读在现实层面模糊了佛与众生等的区别，抵消了佛教本有的超越理想，所以是一种严重误读。

总之，作为天台理论基石的“三谛圆融”“一念三千”和“性具善恶”思想，都是由于天台宗在华夏本土传统和如来藏佛学影响下对般若思想的逐渐误读而形成。因此，天台性具哲学的基本体系来自对般若学的系统误读。通过这种误读，天台宗最终把般若对现实的绝对否定转化成全面肯定，把“无住”转化成“圆融”。这种圆融转化使印度般若学原有的绝对超越精神被改变。印顺法师曾指出，“圆融”使中国佛教丧失了生气（参见释印顺，2011年b，自序，第5页），这不能不说是点到了要害。

参考文献

- 安藤俊雄，2015年《天台性具思想论》，贵州大学出版社。
 《大正藏》，1990年，佛陀教育基金会出版部。
 吕澂，1991年《吕澂佛学论著选集》卷二，齐鲁书社。
 潘桂明，2009年《中国佛教思想史稿》第二卷上，江苏人民出版社。
 山口益，2006年《般若思想史》，上海古籍出版社。

释印顺, 2011年《如来藏之研究》, 中华书局。

2011年《印度之佛教》, 中华书局。

松本史朗, 2006年《缘起与空》, 中国人民大学出版社。

吴学国, 2004年《存在论区分与二谛论——对海德格尔与大乘佛学的比较研究》, 载《河北学刊》第24卷第1期。

2006年《存在·自我·神性: 印度哲学与宗教思想研究》, 中国社会科学出版社。

2015年《从“无住”到“圆融”: 论中国禅宗对般若思想的误读》, 载《学术月刊》第1期。

2017年《奥义书思想研究》第一卷, 人民出版社。

《新编续藏经》, 1993年, 新文丰出版公司。

张曼涛, 1979年《天台思想论集》, 大乘文化出版社。

Inada, K. (trans.), 1997, *Nagarjuna: A Translation of His Mulamadhyamakakarika*, Delhi: Sri Satguru Publications.

(作者单位: 南开大学哲学院)

责任编辑: 罗传芳

(上接第71页)

参考文献

古籍《别录》《邓析子》《公孙龙子》《管子》《韩非子》《淮南子》《礼记》《列子》《论衡》《论语》《吕氏春秋》《墨子间诂》

《史记》《释名》《述学》《孙子兵法》《尹文子》《庄子》《左传》等。

陈柱, 2015年《诸子概论》, 华东师范大学出版社。

冯友兰, 1934年《中国哲学史》上册, 商务印书馆。

高亨, 2009年《〈庄子·天下篇〉笺证》, 《〈庄子·天下篇〉注疏四种》, 张丰乾编, 华夏出版社。

郭湛波, 1932年《先秦辩学史》, 中华书局。

胡塞尔, 1986年《现象学的观念》, 倪梁康译, 上海译文出版社。

胡适, 1983年《先秦名学史》, 学林出版社。

黄克剑, 2010年《名家琦辞疏解——惠施公孙龙研究》, 中华书局。

金受申, 1930年《公孙龙子释》, 商务印书馆。

康德, 2009年《纯粹理性批判》, 《康德三大批判合集》上, 邓晓芒译, 人民出版社。

李贤中, 1992年《先秦名家名实思想探析》, 文史哲出版社。

牟复礼, 2009年《中国思想之渊源》, 王立刚译, 北京大学出版社。

谭戒甫, 1980年《中国古代文字的哲学观》, 《中国哲学》第二辑, 三联书店。

汪奠基, 1961年《中国逻辑思想史料分析》, 中华书局。

王琯, 1992年《读公孙龙子叙录》, 《公孙龙子悬解》, 中华书局。

王梦鸥, 2009年《战国时代的名家》, 《中研院历史语言研究所集刊论文类编(思想与文化编)》二, 中华书局。

王先谦, 1988年《荀子集解》, 中华书局。

文德尔班, 2013年《哲学史教程》上卷, 罗达仁译, 商务印书馆。

吾淳, 2010年《中国哲学的起源——前诸子时期观念、概念、思想发生发展与成型的历史》, 上海人民出版社。

亚里士多德, 1959年《形而上学》, 吴寿彭译, 商务印书馆。

杨武金, 2004年《墨经逻辑研究》, 中国社会科学出版社。

余福智, 1990年《〈指物论〉索解》, 载《佛山大学佛山师专学报》第3期。

宇野精一, 1982年《中国逻辑思想的产生和影响》, 孙中原译, 载《国外社会科学》第6期。

(作者单位: 浙江科技学院人文与国际教育学院)

责任编辑: 罗传芳